Kritische Theorie am Ende?

Über die Antinomien totaler Vergesellschaftung bei Stefan Breuer und Wolfgang Pohrt

Manfred Dahlmann

"Wenn es dem Marxismus nicht gelingt, der zeitlosen Wahrheitstheorie der herrschenden naturwissenschaftlichen Erkenntnislehren den Boden zu entziehen, dann ist die Abdankung des Marxismus als Denkstandpunkt eine bloße Frage der Zeit."

Alfred Sohn-Rethel (1970)

Absolutismus der Kritik, Relativismus der Wissenschaft

Mitte der siebziger Jahre erschienen im gleichen Verlag zwei Dissertationen: "Die Krise der Revolutionstheorie" von Stefan Breuer (Jahrgang 1948) und "Theorie des Gebrauchswerts" von Wolfgang Pohrt (Jahrgang 1945).[1] Beiden ging es um die Bedeutung der Marxschen Wertformanalyse für die Konstitution einer Revolutionstheorie. Bei Breuer bildete die Subjekttheorie Herbert Marcuses den Aufhänger, um daran zu zeigen, daß die (Selbst-) Reproduktion des Werts einen historischen Stand erreicht hat, der die Theorie Marcuses (und mit ihr jede auf Befreiung des Subjektes gerichtete Theorie) nur als einen Aspekt eben dieser Selbstverwertung des Werts erscheinen läßt. Wolfgang Pohrt ging zwar von einer ganz anderen Seite an das Thema heran, indem er ganz allgemein untersuchte, ob das, was Marx den Gebrauchswert nannte, überhaupt noch existiert. Sein Resultat jedoch war im Prinzip mit dem Breuers identisch: das Kapital ist sich selbst Gebrauchswert genug, oder anders: was das Kapital für seine Reproduktion an Gebrauchswerten benötigt, schafft und konstituiert es aus sich selbst heraus. Andere, von dieser Reproduktion noch unabhängige Gebrauchswerte gibt es nicht mehr. Beider Urteil über die Möglichkeit einer Revolutionstheorie fiel somit gleichermaßen vernichtend aus: auf Basis des mittlerweile erreichten Stands kapitalistischer Vergesellschaftung kann sie nicht mehr gedacht und formuliert werden. Affirmiert sie doch unausweichlich das, was sie zugleich vorgibt, revolutionieren zu wollen.

Beide brachten es in den folgenden Jahren, jeder für sich und jeder auf die seine, schon in der Dissertation angelegten Weise, zu einer gewissen Bekanntheit in den Diskussionszirkeln der deutschen Linken: Breuer als die Koryphäe, die auf der Basis des Marxschen Wertbegriffes Theoretikern und Ideologen wie Carl Schmitt, Niklas Luhmann, Michel Foucault und vielen anderen nachweisen konnte, daß sie in ihrer Terminologie und Methodik in fetischisierter Form den Prozeß beschreiben, in dem sich die bürgerliche Gesellschaft als solche reproduziert. Dabei lagen das Ziel und der Zweck der Arbeiten Breuers stets nur darin, möglichst eindeutig bestimmte Begriffe der historischen Stadien der Vergesellschaftung vorzulegen. Alles, was über diese Beschreibung hinausging, (also Werturteile, Anleitungen zur Praxis etc. pp.) machte sich in seinen Augen sofort verdächtig, auf Revolutionstheorie aus zu sein.

Pohrt ging noch einen Schritt weiter. Bei ihm setzten sich solche Begriffsbestimmungen selbst schon dem Ideologieverdacht aus. Mehr als akademische Hirnakrobatik vermochte er in solchen Veranstaltungen wie denen Breuers jedenfalls kaum zu entdecken. Begriff und Theorie der bürgerlichen Gesellschaft explizit darlegen zu wollen, war für ihn also von vornherein ohne jeden wirklichen Gebrauchswert. Er konnte daher seine Aufgabe nur darin sehen, die Linke polemisch darauf zu stoßen, welchen Unfug sie mit ihrer Suche nach (Selbst-)Verwirklichung, nach Sinn, Identität, Freiräumen etc. anrichtete. Und so, das kann im Rückblick keiner mehr leugnen, gelangen ihm weit mehr Volltreffer als Fehlschüsse, wie man auch beiden neidlos attestieren muß, daß sie in ihrer Kritik der

Revolutionstheorien die seitherigen Mutationen der Linken exakt vorwegnahmen. Als Gemeinsamkeit hervorzuheben bleibt noch, daß es sich bei beiden – trotz allen Unterschiedes im Werdegang nach ihren Dissertationen, der auf den ersten Blick kaum größer sein kann -, um Vertreter jener Richtung der Kritischen Theorie handelt, die der "Negativen Dialektik" Adornos verbunden ist. Um das Problem, das diese theoretische Position von Anfang an in sich barg, darzulegen, sei nun zunächst auf zwei neuere Artikel von Breuer und Pohrt näher eingegangen.

Im Rahmen einer Artikelserie der "Frankfurter Rundschau" zum Thema Zivilisation bestimmt Breuer in seinem Beitrag am 2.11.1993 deren Begriff. Dazu greift er – und dies in ganz wenigen Zeilen – anfangs auf eine systemtheoretische Perspektive zurück, formuliert dann idealtypische Begriffe á la Max Weber, um schließlich seinen Gegenstand in ganz strukturalistischer Manier zu differenzieren und im Historizismus zu enden. Sein kaum widerlegbares Resultat: der Begriff der Zivilisation ist an eine ganz bestimmte historische Situation geknüpft (den Übergang der Herrschaft vom Adel auf das Bürgertum in Frankreich) und hat deshalb auch nur für diese einen Aussagewert. Das Problem ist nur: Wie bezeichnet man all die anderen historischen Situationen, die man bisher ebenfalls mit dem Zivilisationsbegriff in Zusammenhang gebracht hat? Wie lange 'dauert' eine historische Situation eigentlich? Gibt es denn zu einer Zeit immer nur *eine?* Oder existieren nicht doch immer mehrere Ebenen verschiedener Situationen, die sich überlagern? Wie bekomme ich also überhaupt einen Begriff dessen, was 'historische Situation' eigentlich heißt? Früher konnte Breuer eine solche Frage gar nicht erst gestellt werden, denn in seinen älteren Arbeiten war immer klar, daß solche Situationen in ihrer Dauer, in der Art, wie sich in ihr die – natürlich: zeitbezogenen – Begriffe bilden und vieles andere mehr vom Stand der Vergesellschaftung durch den Wert bestimmt sind. Die Selbstreproduktion des Werts war für ihn das identische Moment der bürgerlichen Gesellschaft, aus dem heraus sie sich in ihre Einzelteile zergliedern, das Moment, das den inneren Zusammenhang ihrer historischen Entwicklung darzustellen erlaubte. Von diesem Wertbegriff ist nun in seinen neueren Arbeiten gar nicht mehr die Rede – und von einem inneren Zusammenhang dieser Gesellschaft erst recht nicht mehr.[2]

Und diese Wende ist in sich überaus stimmig und konsequent: Denn wenn es in dieser Gesellschaft ein einheitliches Prinzip der Vergesellschaftung gäbe (sei es *die* Arbeit, sei es *die* Ausbeutung, sei es *der Wert),* dann läßt es sich nur schwer verhindern, daß irgendwer irgendwann aus diesem Prinzip abermals eine Revolutionstheorie zu konstruieren sucht. Denn dann existierte ein Fixpunkt für Theorie und Praxis, der es erlaubt, jedes Verhalten als das einer Revolution angemessene oder unangemessene Verhalten zu beurteilen. Der Kritiker der Revolutionstheorie darf sich selbst jedoch aus dieser Kritik keinesfalls ausnehmen; die Kritik gewährt ihm kein Privileg. Die eigene Zentralkategorie muß demnach früher oder später selbst unter Ontologieverdacht geraten: also weg damit. Damit aber scheint sich, wie der "Rundschau"-Artikel zeigt, die alte, z.B. von Georg Lukács hervorgehobene philosophische Antinomie zu bestätigen, daß der, der immer nur das eine will – hier die möglichst eindeutige Fixierung der Begriffe – im anderen als seinem Gegenteil endet. Denn wenn man, wie Breuer neuerdings, keinen Begriff hat, der das Identische aller Bestimmungen festzuhalten vermag, kann man die Begriffe so genau bestimmen, wie immer man will – außer ihnen gibt es jedenfalls zahllose weitere Möglichkeiten der Bestimmung, die für sich die genau gleiche Geltung beanspruchen können. Der Wille zu eindeutiger Bestimmtheit landet so im Reich absoluter Beliebigkeit.

Pohrt waren dagegen, wie schon gesagt, Begriffsklärungen seit seiner Dissertation schon immer gleichgültig. Bei ihm tritt deshalb das Problem der Eindeutigkeit, die im Mehrdeutigen landet, schon seit je offen hervor. In seinem Artikel über Christoph Türcke (Konkret 9/93) wird dies nur besonders deutlich. Hier scheint Pohrt (und das kann kaum einer überlesen) zunächst nur seinen persönlichen Animositäten freien Lauf zu lassen. Was immer man davon auch halten soll – diese Animositäten haben einen rationalen Kern. Denn sie gehen darauf zurück, daß Türcke die andere Traditionslinie der

Kritischen Theorie vertritt, die, die mit dem Namen Max Horkheimers verbunden ist. Aber selbst dann, wenn man diesen Kern in Rechnung stellt, fällt doch auf, wie umstandslos er auf einmal den Lieblingsgegenstand seiner Polemiken, die deutsche Linke, gegen ein in seinen Augen ja völlig bedeutungsloses, professorales Geschwätz in Schutz nimmt. Wer seine Polemiken im Rückblick liest, kommt kaum um die Feststellung herum, daß sie zwar samt und sonders einem ganz bestimmten Muster folgen, daß die Themen und Adressaten seiner Kritik aber stets austauschbar waren.

Einen Strick kann man ihm daraus allerdings kaum drehen. Denn was macht es denn auch wirklich aus, wenn einer reaktionär-klerikalen Truppe wie ‘Solidarnosc’ Anfang der achtziger Jahre die Stange gehalten hat: gegenüber den Schweinereien der Jaruselskis drüben und Helmut Schmidts hüben hat jede Moral das Recht auf ihrer Seite. Recht hat Pohrt so gut wie immer – hat er doch ein Verfahren entwickelt, das ihm über jeden Gegenstand das ‘Rechthaben’ erlaubt. Wenn die Linke z.B. für Saddam Hussein und gegen die USA Partei ergreift, dann nimmt sie – und dagegen ist gar kein Einwand möglich – eindeutig für einen diktatorischen Menschenschlächter Partei und wendet sich so gegen die Gesellschaft, der es die deutsche Linke historisch verdankt, daß es sie als Linke überhaupt gibt. Sollte es der (deutschen) Linken aber einmal einfallen, ihren strukturellen Antiimperialismus zu vergessen und in irgendeiner Sache für die USA Partei zu ergreifen, dann darf derselbe Polemiker darauf insistieren, daß man für eine kapitalistische Gesellschaft par excellence Partei ergreift, obwohl man doch einst angetreten war, den Kapitalismus zu bekämpfen. Kann man es dem Kritiker wirklich verübeln, wenn der Kritisierte sich so verhält, daß er, egal, was er tut, der Kritik unterliegt? Was als Relativismus und als Willkür des Kritikers erscheint, scheint doch nur darauf zu verweisen, daß der Gegenstand der Kritik (die deutsche Linke) so gut wie nie weiß, was sie zu tun oder zu lassen hat.

Das Problem aber bleibt: Breuer und Pohrt legen aus unterschiedlichen Blickwinkeln eine Kritik der Arbeitsmetaphysik der Linken vor und weisen theoretisch einwandfrei nach, daß jede Politik, die sich auf einen von der Wertvergesellschaftung angeblich nicht erfaßten Begriff und Bereich (wie “konkrete Arbeit” oder “Natur”) beruft, notwendig scheitern muß. Und die Wirklichkeit gibt ihnen auch noch empirisch recht. Für die Autoren selbst aber gilt, daß das, was sie auf der Basis dieser Erkenntnis in den Jahren nach der “Krise der Revolutionstheorie” und nach der “Theorie des Gebrauchswerts” tun, sich in einer Antinomie verfängt – bei dem einen im Hinblick auf das Verfahren der Begriffsbildung, bei dem anderen im Hinblick auf den Gegenstand seiner Kritik: obwohl sie im Gestus absoluter Bestimmtheit auftreten, verlieren sich ihre Arbeiten inhaltlich im Relativen.

Theorie als Ideologie – Die Hinrichtung als Selbstmord

Nun kann man sich fragen, was einen logische Antinomien überhaupt zu kümmern haben. Ein kurzer Blick in die Geschichte der Philosophie zeigt, daß es solche Antinomien schon immer gegeben, die Gesellschaft sich aber noch nie darum geschert hat. Viel wichtiger sollte die Frage sein, ob eine Reflexion ihren Gegenstand angemessen erfaßt. Unter diesem Gesichtspunkt ist festzustellen, daß Breuers und Pohrts Arbeiten lediglich auf die Anforderungen reagiert haben, die die Linke an “Theorie” stellte. Beide hatten zunächst nichts anderes im Sinn als darzulegen, daß die Linke von derselben Sucht geplagt wird wie der Rest der bürgerlichen Gesellschaft: Der Wille, die Wirklichkeit theoretisch, in Gedanken zu reproduzieren, mündet immer nur in Fetischismus und Ideologieproduktion.

Es gibt aber, so könnte man weiter im Sinne Breuers und Pohrts argumentieren, kategorische Imperative, die evident sind, die für sich selbst sprechen, weil sie Allgemeingültigkeit und Besonderheit aus sich heraus zum Ausdruck bringen, es gibt Imperative, die weder einer theoretischen Fundierung fähig sind noch ihrer bedürfen, um Geltung zu besitzen – für die vielmehr einzig und allein Praxis das

Kriterium ist. Einen solchen Imperativ formuliert etwa Umberto Eco, und er liefert das Problem solcher Imperative gleich mit, wenn er sagt: “Man kann eine Ethik auf die Achtung vor den körperlichen Aktivitäten gründen: Essen, Trinken, Pinkeln, Scheißen, Schlafen, Lieben, Sprechen, Hören und so weiter”(“Die Zeit” vom 5.11.1993).

Die Achtung vor den körperlichen Aktivitäten ist natürlich eine nicht weiter begründbare Selbstverständlichkeit. Sobald darauf allerdings eine Ethik aufgebaut wird, d.h. eine allgemeine Theorie richtigen Verhaltens, verwickelt sie sich früher oder später in die schon oft genug am kantischen Kategorischen Imperativ demonstrierten *Antinomien:* Das Allgemeine (in der bürgerlichen Gesellschaft u.a. repräsentiert im Staat) wendet sich (um diesem Imperativ allgemeine Anerkennung zu verschaffen) gegen den Imperativ selbst. Wenn man zum Beispiel alle, die als Verbrecher definiert worden sind, einsperrt, wird die allgemeine Geltung des Imperativs ad absurdum geführt. Dennoch, oder gerade deshalb: die Beachtung eines Grundsatzes wie der Achtung vor dem Körper anderer, schafft, solange sie auf eine Maxime individuellen Verhaltens beschränkt bleibt und also keine allgemeine Ethik formuliert, eine Grenze, anhand derer klipp und klar entschieden werden kann, wer auf welcher Seite steht. Einer Theorie, die diesen Imperativ als geltend beweisen müßte, bedarf es absolut nicht. Es bedarf nur einer Praxis. Es gibt eine Vielzahl weiterer solcher Imperative, z.B. den: Die Würde des Menschen bestimmt sich dadurch, daß niemand genötigt sein soll, sich irgendwelchen Abstraktionen wie Staat, Nation, Volk, Rasse, Klasse oder Geschlecht unter- oder einordnen zu müssen. Und gleichermaßen bestehen Imperative in Bezug auf die korrekte Darstellung sinnlicher Wahrnehmung. Zum Beispiel bedeutet es immer einen offenen Bruch mit jeder vernünftigen Form von Kommunikation, wenn jemand eine Hinrichtung beobachtet, um sie anschließend – und dazu allerdings benötigt er “Theorie” – als Selbstmord darzustellen. Um herauszufinden, was ‘hinter’ dem empirisch Erscheinenden ‘wirklich’ der Fall ist, braucht man Theologen, Sozialwissenschaftler, Politiker, Astrologen oder Antisemiten: und die brauchen Theorie als Ideologie. Wirkliche Theorie braucht es dafür nicht, sondern die Fähigkeit, und vielleicht etwas Mut, das Wahrgenommene auch so zu bezeichnen, wie man es wahrgenommen hat. Daß “Theorie”, wenn sie zwischen Wahrnehmung und Bezeichnung steht, die Wahrnehmung verfälscht, ist ein alter Hut jeglicher Wissenschaftstheorie.

Und schließlich gibt es Standards historischen Wissens, bei deren Außerachtlassung man sich bestenfalls der Lächerlichkeit preis gibt: Nur wer zum Beispiel glauben machen will, man könne mit einer Mehrheit im Parlament den Kapitalismus abschaffen, braucht eine Theorie. Für sich betrachtet erweist sich diese These unmittelbar als das, was sie ist: als Eingeständnis, den Kapitalismus nicht abschaffen zu wollen. Zu solchen historischen Standards zählt vor allem die sogenannte Organisationsdebatte. Insbesondere hier verspürt die Linke jedoch einen immensen Theoriebedarf. Aber glaubt denn jemand im Ernst, man könnte ohne den Aufbau einer organisierten Gegenmacht (die in sich die militärische Option einschließt) die kapitalistische Gesellschaft aufheben? Braucht man für derlei Banalitäten – und sei es nur, um auch andere sie erkennen zu lassen – eine Theorie? In Wirklichkeit sind doch die theoretischen Positionen zu d ieser Frage das Problem, dazu die damit verbundenen Fetische: Partei, Programm, (rote) Fahne, Vorstand, persönliche Selbstaufgabe usw. usf., nicht die praktische Notwendigkeit.

“Theorien”, die solche Banalitäten nicht als Banalitäten betrachten, sind Ideologien, und sie sind deshalb der Gegenstand der Kritik, auch und gerade der Breuers und Pohrts. Jeder, der solche Selbstverständlichkeiten theoretisieren will, setzt sich dem Verdacht aus, es in Wahrheit auf “Ableitung” und Subsumtion abgesehen zu haben, d.h. darauf, was Hannah Arendt als wesentliche Funktion von Ideologie ausgemacht hat: Sobald gegen die Besonderheiten der Individuen ein auf Deduktion beruhendes System zur Geltung gebracht werden soll, beginnt der Totalitarismus sein zerstörerisches Werk an der Individualität.[3] Aber: All diese Selbstverständlichkeiten beruhen auf den

aktuell gegebenen historischen und strukturellen Voraussetzungen. Auch wenn sie die Richtschnur abgeben können, entlang derer zweifelsfrei festgestellt werden kann, ob jemand in einer konkreten Situation vernünftig handelt, sind sie doch so eng an die Existenz der bürgerlichen Gesellschaft gebunden, daß sie in keinem ihrer Momente über sie hinausweisen. Mehr noch: Sie enthalten das Motiv ihrer Nichtbeachtung immer schon in sich. Denn in unserer Gesellschaft gilt das in jeder Hinsicht unumstößliche mephistophelische Gesetz, daß, wer das Gute will (und es gibt keinen, der das nicht will), immer nur das Böse schafft.

Damit könnte man sich abfinden. Tagespolitisch ginge es sodann um die Durchsetzung oder Verteidigung dieser Imperative – in diesem Projekt denunzierte der Kritiker die Ideologien, der Moralist die Ethiken. Die Revolution, die die Antinomien der praktischen Vernunft überwindet, wäre zwar weiterhin unbedingt notwendig – aber mehr, als bedauernd ihr Ausbleiben zur Kenntnis zu nehmen, könnte und dürfte Theorie nicht. Die Antinomie bei Breuer und Pohrt scheint sich also nicht als kritikwürdiger Fehler zu erweisen, sondern als Tugend. Denn theoretisch, d.h. über die praktischen Imperative hinaus, gibt es keinerlei Möglichkeit, die Bestimmtheit der Begrifflichkeit der Kritik zu erlangen. Die Gesellschaft ist in sich selbst derart antinomisch konstruiert, daß das individuell Besondere und Vernünftige – das immer auch ein ‘Beliebiges’ ist – sich “hinter dem Rücken der Akteure” (Marx) in ein unvernünftiges Allgemeines, in eine schlechte Bestimmtheit verkehrt. Wenn dies der Grund sein sollte, der Breuer und Pohrt auf allgemeine Bestimmungen verzichten und es sie lieber in Kauf nehmen läßt, sich im konkret Beliebigen zu verlieren, als den falschen Verallgemeinerungen noch zuzuarbeiten, dann gäbe es kaum einen Anlaß zur Kritik.

Vor dem Sieg der Arithmetik über die Kritische Theorie?

Es bleibt zumindest Unbehagen, es bleibt das Gefühl, das könne doch wohl nicht schon alles gewesen sein. Um dieses Unbehagen vielleicht produktiv wenden zu können, soll die Kritik an den Revolutionstheorien noch einmal präzisiert werden. Breuer und Pohrt hatten nachgewiesen, daß die der Wertvergesellschaftung vermeintlich äußeren Momente, auf die die Linke ihre Revolutionstheorien stützte, schon längst zum konstitutiven Moment der bürgerlichen Gesellschaft transformiert worden sind. Damit scheint ihre Reflexion in sich geschlossen zu sein und dem Verdikt Adornos über die bürgerliche Gesellschaft zu entsprechen, wonach das Ganze das Unwahre ist. Es existiert kein positives Moment in dieser falschen Totalität, von dem aus sich eine positive Wahrheit (für ein ganz anderes Ganzes) formulieren ließe. Das einzige Moment der Kritik, das im Außen liegt, ist diese Negativität, die das Ganze gewissermaßen im Schattenreich des Geistes gedanklich reproduziert. Theorie im Sinne Adornos kann demnach immer nur einen rein negativen Bezug zur (richtigen) Praxis (also zur Vernunft) besitzen. Denn – dies ist die Rechnung, die diese Richtung der Kritischen Theorie aufmacht – gerade die prinzipielle Nichteinlösbarkeit des Wahren im Falschen soll die Erkenntnis ermöglichen, daß das Ganze zu verändern ist. Wahr ist allein die Praxis, die dies geleistet *hat*. Die Theorie kennt daher in sich selbst kein positives Moment von Wahrheit, sondern nur in der Negation des existierenden Falschen erweist die Theorie ihre Wahrheit als Praxis.

Diese Variante der Kritischen Theorie enthält jedoch nicht nur eine bewußt in Kauf genommene und sogar gewollte Konfrontation zwischen Theorie und Praxis. Es gibt hier auch einen Widerspruch in adiecto. Er besteht darin, daß beständig Urteile gefällt werden, wie eben z.B. auch in dem Satz: das Ganze ist das Unwahre,[4] daß aber behauptet wird, es gebe keinen Ort, von dem aus positiv bestimmt werden könne, ob es sich bei diesem Urteil um ein richtiges oder falsches handelt. Vor allem: es kann nicht angegeben werden, in welcher Weise auch das *eigene* Urteil an die Existenz der kapitalistischen Form der Vergesellschaftung gebunden ist, oder ob es seinen Geltungsgrund aus einem dem Kapital

äußerlichen, gar transzendenten Punkt gewinnt. (Daß letzteres *nicht* so ist, kann höchstens ‘vermutet’ werden.) Eine Erkenntnistheorie jedenfalls, die es positiv zu bestimmen erlaubte, aufgrund welcher formaler Strukturen ein Urteil richtig oder falsch ist, muß die negative Dialektik ablehnen – deren Akzeptanz träfe ihren Nerv.[5] Denn dann gäbe es ein Positives, aus dem sich *rein theoretisch* Wahres aussagen ließe.

Dabei spielt es keine Rolle, um welche Form von Urteilen es sich im einzelnen handelt. Breuer z.B. hat schon immer darauf verzichtet, Werturteile abzugeben. Ihm ging es allein darum zu beschreiben, wie die Reproduktion der Gesellschaft in den Aussagen einzelner Theoretiker sich darstellt. Wenn Breuer urteilt, dann in der Form allgemein anerkannter wissenschaftlicher Verfahren. Bei Pohrt dagegen handelt es sich nahezu ausschließlich um Werturteile. Jedem Urteil aber liegt eine Logik zugrunde, d.h. es beinhaltet immer auch eine positive Behauptung allgemeiner Geltung. Das Problem besteht darin, den Ort zeigen zu können, von dem aus die Geltung sich erweisen lassen kann. Das ist auch Adorno nicht gelungen – und es konnte ihm auch nicht gelingen, denn in der Geistigkeit der reinen Negation gibt es keinen wirklichen, keinen empirisch fixierbaren Ort, sondern nur den gedanklichen Bezug auf das (schlechte) Wirkliche.

Wie so oft steckt das Problem in einem zunächst banal anmutenden Detail, das sich in der Folge aber als unüberwindlich erweist: Denn daß zwei und zwei immer, d.h. in allen denkmöglichen Welten, vier macht, vermag auch ein Adorno nicht zu leugnen. Warum sollte er auch, erscheint doch die Arithmetik im Verhältnis zu den Problemen, die diese Gesellschaft zu bewältigen hat, als ein völlig marginales Gebiet? Aber – und hier kann daran erinnert werden, was Lukács zur Dialektik von Teil und Ganzem ausführte – wenn es nicht gelingt, ein jedes, sei es noch so marginales Teil, mit dem Ganzen zu ‘vermitteln’, dessen Teil es ist, dann erweist sich früher oder später der ganze Vermittlungszusammenhang als falsch.[6] Mit der Anerkennung der positiven, gesellschaftsunabhängigen Geltung arithmetischer Zahlenspielereien ist die Behauptung der negativen Dialektik aber schon durchbrochen, daß es kein Außen gebe, das dem Ganzen positiv gegenüberstünde. Genauer besehen, dient denn auch dieser, an sich marginale Punkt (die scheinbar unüberschreitbare, allgemeine Geltung einfachster arithmetischer Gleichungen), dem Positivismus als Legitimation für die Zeit- und Gesellschaftsunabhängigkeit von Wissenschaft, und daraus konstruiert er sein affirmatives Verhältnis zur bürgerlichen Welt. Und immer dann, wenn es dem Positivismus gelingt, die Frage auf dieser banalen Ebene zu stellen, gerät die negative Dialektik in arge Argumentationsnöte. (Dies dürfte mit ein G rund dafür sein, daß nach Adorno die negative Dialektik nur in mehr oder weniger “verwässerter”, d.h. dem Positivismus entgegenkommender Form, vertreten worden ist.[7]) Auch wenn besonders Adornos Meisterschaft, sich – mit sehr guten Argumenten – immer wieder aus dem Problem herauszuwinden, unübertroffen ist, so kann sein Schwanken gegenüber der Erkenntnistheorie Alfred Sohn-Rethels jedoch als Beleg dafür angesehen werden, daß er zumindest geahnt hat, welche Grenzen der negativen Dialektik hier gesetzt sind.

Da Breuer und Pohrt diese Grenze noch nicht einmal sehen, kann aber schon jetzt, d.h. ohne die erkenntnistheoretischen Probleme im einzelnen erörtern zu müssen, die Kritik abschließend formuliert werden: Beide kennen ein von der gesellschaftlichen Reproduktion als unabhängig gedachtes Außen, das sie die Revolutionstheorien im besonderen und die Welt im allgemeinen beschreiben oder kritisieren, auf jeden Fall aber: beurteilen läßt. Dieses Außen hat (und darin fallen sie weit hinter Adorno zurück) zwei Namen: Stefan Breuer (zumindest seit er sich von der Wertformanalyse verabschiedet hat) und Wolfgang Pohrt (für diesen gilt es schon immer). Ihre Form der Wahrnehmung, ihre Logik des Urteilens bestimmt jede einzelne Aussage ihrer Arbeiten. Da aber der spezifische Grund, warum ihre Urteile Geltung beanspruchen können, weder in ihren Dissertationen noch in ihren späteren Arbeiten auch nur als Problem vorkommt, bleibt nur der Schluß, daß er dort zu suchen ist, wo jeder Bürger ihn

auch sieht: cogito, ergo sum. Deshalb, weil sie sich selbst Geltungsgrund genug sind, verfallen sie, trotz der formalen Bestimmtheit ihrer Urteile, der materialen Unbestimmtheit.

Sie verkörpern daher den modernen Bürger par excellence: dieser weiß immer ganz genau, daß, was er verkauft, das Beste ist, was es auf dem Markt gibt. Und er weiß ganz bestimmt, daß, was er kauft, genau dem optimalen Preis-Leistungsverhältnis entspricht. Selbstverständlich ist er tolerant: als VW-Fahrer hat er nichts gegen den Opel-Fahrer. Aber er hätte sich schließlich keinen VW gekauft, wenn Opel besser wäre. Also: Alles was er tut und sagt, ist immer in die Form eines entweder wohl ausgewogenen (Breuer) oder provokanten (Pohrt) Urteils gekleidet. So rettet er sich über die Wirklichkeit hinweg, die ihm eigentlich sagt, daß es nicht nur schnurzegal ist, ob er VW, Ford oder Opel fährt, sondern daß es auf ihn schon längst nicht mehr ankommt. Nur in und mit diesen Urteilen erzeugt er sein Selbstwertgefühl – das letzte an Sinn, was diese Gesellschaft den Menschen noch zu bieten hat. Urteilend erfährt er sich als besonderes, von den anderen abgehobenes Wesen. Zwar macht ihn gerade das austauschbar, doch seine Urteile vermitteln ihm zumindest das *Gefühl,* souverän zu sein und über alles in der Welt, wenn schon nicht entscheiden, so doch zumindest *frei* urteilen zu können. Er kennt alle Vor- und alle Nachteile eines jeden Verhaltens – aber die Frage, woher er die Geltungsgründe seiner Urteile bezieht, versteht er längst nicht mehr.

Was aber ist, wenn man diesen Punkt, dieses vorgebliche Außen der Vergesellschaftung, in der gleichen Weise kritisiert, in der Pohrt und Breuer vor mehr als fünfzehn Jahren die Arbeitsmetaphysik destruierten? Was, wenn man dieses Subjekt (sich selbst natürlich eingeschlossen) in seiner gesamten Konstitution – in seiner Begriffsbildung, seiner Logik, seiner Identität, seiner Urteilskraft – ebenfalls als Resultat der Form begreift, in der die bürgerliche Vergesellschaftung sich reproduziert?[8] Was, wenn der Mangel der Kritiken Breuers und Pohrts (und der Mangel Adornos) darin besteht, nicht radikal genug gewesen zu sein, weil das, was sie als das Negative darstellen wollten, die Negation noch nicht einmal im Gedanken zuläßt? Weil auch diese Negation immer in einem Subjekt stattfindet, das unüberschreitbares Resultat dieser Vergesellschaftung ist? Was, wenn auch die Negation des falschen Ganzen nur positiv als Ausdruck bürgerlicher Verkehrsverhältnisse selbst darstellbar ist?

Die Unverschämtheit, wenn Leute 'ich' sagen, liegt eigentlich genau darin begründet, daß sie glauben, wenn sie 'ich' sagen, stünden sie dem, was die Gesellschaft konstituiert, gegenüber – anstatt mittendrin. Anders formuliert: Breuer und Pohrt gelingt es nicht, zu zeigen, daß alle Differenzierung (also auch und erst recht die zwischen einem 'Ich' und der ihm gegenübertretenden Welt) in einem einzigen Prinzip die Bedingung seiner Möglichkeit hat: in der in der Wertform repräsentierten gesellschaftlichen Synthesis. Die Antinomie bei Breuer oder Pohrt setzt deshalb genau dort ein, wo sie für sich meinen, diesem Konstitutionsprinzip der Gesellschaft entronnen zu sein.[9]

Wenn es jedoch gelingt, auf der Basis der Wertvergesellschaftung eine Erkenntniskritik zu formulieren – und deren Grundlage geschaffen zu haben, ist das Verdienst Alfred Sohn-Rethels – dann können die seitens der Kritik gefällten Urteile ihre Geltung dadurch als allgemein erweisen, daß sie dem gesellschaftlichen (automatischen) Subjekt selbst sich verdanken – und sie könnten so dessen (nichtfetischisierte) Reproduktion im Denken sein. Der Negativismus, und die daraus folgende Antinomie von Beliebigkeit und Bestimmtheit, wären damit jedenfalls überwunden.

Es gibt eine Reihe weiterer Gründe dafür, vermittels einer solchen Erkenntnistheorie über die negative Dialektik hinauszugehen. Diese können hier genau so wenig im Einzelnen dargestellt werden wie die Probleme und die Konsequenzen einer solchen Theorie. Nur ein Punkt sei erwähnt: Von dieser Basis aus könnte *theoretisch* (wohlgemerkt: nicht im Sinne einer Anleitung zur Praxis) antizipiert werden, wie vernünftige kategorische Imperative in einer nichtkapitalistischen Gesellschaft allgemein gelten könnten, ohne sich gegen sich selbst zu richten. Denn wenn sie einerseits unverzichtbare Momente

vernünftigen Handelns sind, andererseits aber auch Ausdruck eben des Prinzips der Vergesellschaftung, das es abzuschaffen gilt, stellt sich die Frage, wie ohne dieses Prinzip dennoch sichergestellt werden kann, daß sie von den Menschen weiterhin als vernünftige Handlungsprinzipien erkannt und akzeptiert werden. Denn daß die Vernünftigkeit des Individuums sich quasi automatisch oder von Natur konstituiert und nicht aus dem Kern der gesellschaftlichen Reproduktion heraus (oder nur und erst recht dann, wenn der Kapitalismus abgeschafft ist), das ist weiter nichts als ein frommer Wunsch.

Jedenfalls wäre die Berufung auf ein Außen der gesellschaftlichen Synthesis, das die neue Gesellschaft konstituieren könnte, dann restlos obsolet, wenn sich nach der Arbeiterklasse auch die Erkenntnisfähigkeit des Individuums als unüberschreitbares Innen der kapitalistischen Gesellschaft erweisen sollte. Wer dies allerdings zum Anlaß für die Behauptung nähme, damit sei nun das "Ende der Geschichte" erreicht, d.h. der Kapitalismus endgültig zum unüberschreitbaren gesellschaftlichen Organisationsprinzip geworden, bewiese auch in Zukunft nichts weiter als seine Fixiertheit auf ein Dasein als theoretisierender Intellektueller. Denn ob die Gesellschaft anders als kapitalistisch organisiert werden kann, das war immer eine praktische Frage – was Marx, trotz aller Fixierung auf die Arbeiterklasse, stets schon wußte. Solange bleibt sie offen, bis die Praxis selbst bewiesen hat, daß der Kommunismus möglich ist, d.h. bis die Kritik endlich ihren Gegenstand verliert.

Anmerkungen

[1] Stefan Breuer, Die Krise der Revolutionstheorie. Negative Vergesellschaftung und Arbeitsmetaphysik bei Herbert Marcuse, Frankfurt a.M. 1977; Wolfgang Pohrt, Theorie des Gebrauchswerts, oder über die Vergänglichkeit der historischen Voraussetzungen, unter denen allein das Kapital Gebrauchswert setzt, Frankfurt a.M.. 1976 (Eine erweiterte Neuauflage erscheint 1995 be i edition tiamat, Berlin).
[2] Wem dies als Beleg nicht ausreicht, sei auf Stefan Breuers Buch Anatomie der konservativen Revolution (Darmstadt 1993) ebenso verwiesen wie auf seine diversen Schriften zur Soziologie Max Webers.
[3] Genau dieses ließe sich am gegenwärtig grassierenden Ethikboom sehr detailliert nachweisen.
[4] Völlig zu recht würde sich natürlich Adorno dagegen verwahren, wenn diese Aussage auf ein Urteil reduziert wird. Denn sie gewinnt ihren Gehalt erst im Kontext des Gesamtzusammenhangs, für den sie steht. Aber ein Urteil ist in dieser Aussage (und allen anderen, ja schon in jedem Begriff selbst) auch enthalten. Und das ist das Problem.
[5] Auch weit über die Kritische Theorie hinaus gilt die Formulierung einer Erkenntnistheorie als ein spätestens seit Marx überwundenes Relikt bürgerlicher Philosophie.
[6] Wie richtig diese These ist, läßt sich bei jedem sog. Paradigmenwechsel in den Naturwissenschaften studieren.
[7] Darin haben Pohrts Vorbehalte gegen Türcke zweifellos ihre Berechtigung. Denn Türcke vertritt (mit seinem Begriff einer negativen Theologie) innerhalb der Kritischen Theorie eine, wenn auch äußerst subtile, Variante einer solchen "Verwässerung" der Theorie.
[8] Dann vom Tod des Subjekts zu schwafeln, wie es die berüchtigten "Franzosen" tun, verbietet sich von selbst. Ein totes Subjekt kann sich schlecht als Subjekt begreifen. Daß es sich so begreift, ist gerade das Problem.
[9] Diejenigen, die der Kritischen Theorie Subjektivismus vorwerfen wie z.B. die Krisis-Gruppe um R. Kurz, haben also ganz recht. Was sie dem Subjektivismus entgegenstellen, ist allerdings nichts anderes als eben jener Subjektivismus, wie er sich bei Breuer und Pohrt erst im Resultat der Kritik zeigt. Sie befinden sich also in bester Gesellschaft.